



## TRANSMISSÃO DA FÉ EM CONTEXTO PÓS-MODERNO \*

### Transmission of Faith in the Postmodern Context

*João Manuel Duque \*\**

**RESUMO:** O artigo parte de uma análise de alguns paradoxos da condição pós-moderna, concentrando-se nas tensões entre individualização e massificação, entre fragmentarização e holismo e entre secularização e sacralização. Fazendo depois uma breve análise da estrutura do ato de fé, retira por último as consequências do contexto cultural pós-moderno analisado para o processo de transmissão da fé, sobretudo no seu impacto sobre as culturas juvenis. Exploram-se as potencialidades do personalismo, frente ao individualismo e à massificação; as potencialidades das identidades particulares e universais, frente aos problemas do fragmentário e do holístico, e as possibilidades de uma verdadeira secularização, frente aos problemas do secularismo e da sacralização neo-religiosa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pós-modernidade, Ato de fé, Secularização, Pastoral juvenil, Personalismo.

**ABSTRACT:** The article stems from an analysis of some paradoxes of the postmodern condition, focusing on tensions between individualization and universalism, between fragmentation and holism and between secularization and sacredness. After making a brief analysis of the structure of the Act of Faith, the article finally extracts the consequences of the postmodern cultural context analyzed for the process of transmitting the faith, especially its impact on youth cultures. The article explores the potentialities of personalism, in view of individualism and universalism; the potentialities of particular and universal identities, in view of the problems of the fragmentary and the holistic, and the possibilities of a real secularization, in view of the problems of secularism and neo-religious sacredness.

**KEYWORDS:** Postmodernism, Act of faith, Secularization, Youth Ministry, Personalism.

\* Sendo o artigo proveniente de autor português, foi mantida a grafia lusitana. (NdE).

\*\* Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Artigo submetido a aprovação em 23.03.2013 e aprovado para publicação em 26.04.2013.

A modernidade tem marcado, sem dúvida, a vida dos habitantes do nosso mundo, de há quatro séculos para cá. Mesmo sendo variada a sua influência, consoante a região do globo a que nos referimos, penso que, de modo global, sem certa compreensão dos seus efeitos, seria para nós incompreensível a cultura em que nos situamos, que é aquela em que, necessariamente, acontece o processo de transmissão da fé, sobretudo em relação às gerações mais jovens, que serão as gerações seguintes, o futuro do cristianismo e do planeta.

Ao mesmo tempo, é hoje consensual que o desenvolvimento dessa modernidade se foi manifestando extremamente complexo, até paradoxal. Nessa complexidade paradoxal enquadra-se a relação mesma entre essa modernidade e a denominada pós-modernidade. Em realidade, de fato, não pode afirmar-se que a pós-modernidade seja algo completamente distinto e eventualmente posterior à modernidade, como época seguinte. Mas também não lhe poderemos aplicar as características mais estritas da modernidade, que entretanto entraram em crise ou em revisão. Em realidade, a pós-modernidade é o desenvolvimento dos paradoxos internos da modernidade, sendo-lhe por isso ainda intrínseca.

Enquanto modernidade tardia – porque se tornou reflexiva sobre si mesma e porque se encaminha por percursos culturalmente muito específicos – a pós-modernidade, por seu turno, revela-se cada vez mais paradoxal nas suas tendências. Aliás, poderíamos dizer que incarna, no nosso tempo, uma tradicional tendência romântica para o paradoxo como modo de viver e pensar, na medida em que é animada por perspectivas aparentemente contraditórias, que em tensão dão vida aos nossos tempos. O paradigma da diferença irreconciliável parece ter suplantado o da identidade idealista.

É minha intenção, na pequena abordagem que se segue, apontar algumas das paradoxais características dos tempos que nos toca viver, para analisar o seu impacto sobre a transmissão da fé às gerações jovens. Isso implica, sem dúvida, uma passagem pela consideração da fundamental estrutura do ato de crer.

## **1. Paradoxos da (pós)modernidade**

Já a dialética da ilustração<sup>1</sup> tinha mostrado em que medida a época que se convencionou chamar moderna esteve atravessada por numerosos paradoxos. De facto, sobretudo numerosos problemas do âmbito social ou mesmo

<sup>1</sup> HORKHEIMER, M.; ADORNO, TH. W. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer, 1969.

global, levantados pela razão forte da modernidade, desde muito cedo tinham manifestado a intrínseca ambiguidade da mesma. “A razão, perante cujo tribunal (*Richterstuhl*) até agora tudo deveria responder, encontra-se, entretanto, sob acusação... Perante a dialéctica do progresso, a modernidade não pode continuar segura da sua racionalidade, nem da sua secularidade”<sup>2</sup>. As denúncias da razão instrumental (Horkheimer, Marcuse, Habermas), da razão identificadora (Adorno), da razão unidimensional (Marcuse), da razão funcional ou estratégica (Habermas, Apel), da razão sistémica (Luhmann, Habermas), sobretudo por parte da Escola Crítica de Frankfurt, numa aliança de leituras filosóficas e sociológico-políticas, conduziram à consciência da dialéctica, senão mesmo da aporia da razão ilustrada. Manifesta-se, assim, a consciência de que “a razão moderna não pode, ela própria, garantir as orientações de sentido, das quais na realidade vivia e das quais dependem realizações de liberdade, mediatizadas individual e socialmente”<sup>3</sup>.

Dessa mesma dialéctica poderá resultar, precisamente, o que se costuma denominar “pós-modernidade”. Neste caso, até, poderemos admitir que a própria existência paradoxal será uma das suas características – no abandono de um pensamento unitário, sujeito a uma implacável lógica da identidade, a diferença irreconciliável das suas perspectivas parece ser o seu sintoma mais saliente. Por isso, a pós-modernidade mais não faz do que colocar a claro a profunda ambiguidade da modernidade e, nesse sentido, transformar o próprio paradoxo em forma de vida e de pensamento – como Kierkegaard já tinha feito, em reacção ao sistema identitário hegeliano.

Do ponto de vista cultural, que é o que aqui mais nos interessa, poderíamos localizar as dinâmicas paradoxais da pós-modernidade nos seguintes aspetos, que aqui são apontados apenas como os mais significativos: individualização-massificação, fragmentarização-holismo, secularização-sacralização.

1. É frequente denominar o nosso tempo como “era do indivíduo”<sup>4</sup>, salientando características que concentram o sentido da realidade e a sua compreensão nos dinamismos internos ao sujeito humano, pensado este individualmente e já não como o sujeito universal kantiano, ou o eu transcendental husserliano. A vontade individual – eventualmente como vontade de poder – torna-se, aí, o pretenso núcleo da criação de sentido.

<sup>2</sup> HÖHN, H.-J. *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Frankfurt a. M. 1996, 13.

<sup>3</sup> ESSEN, G., “Und die Zeit ist unsere Zeit, immer noch”. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*. In: MÜLLER, K. (ED.). *Fundamental theologie*, Regensburg 1998, 23-44, 43.

<sup>4</sup> Cf. RENAUT, A. *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris: Gallimard, 1989.

A genealogia desta concentração, com os efeitos culturais resultantes do denominado individualismo total, é diversificada. Sem dúvida, uma das suas raízes mais longas e profundas estende-se, precisamente, à noção bíblica de pessoa humana, desenvolvida e implantada na cultura ocidental pela tradição cristã. Que o horizonte último de sentido não seja a *polis* ou mesmo o *imperium*, mas Deus e, por ele, cada pessoa humana, no seu inviolável valor em relação a todos esses horizontes imanentes, é uma das visões do mundo e da humanidade que mais marcou a diferença da influência cultural do cristianismo, inicialmente sobre a Europa e depois sobre o resto do mundo.

Mas terão sido sobretudo as transformações realizadas na modernidade que levaram a uma orientação específica desse personalismo fundamental. A invenção da imprensa, por exemplo, que permitiu a leitura individual, progressivamente feita em silêncio, originou a ideia de interior individual, na relação a um exterior social. O desenvolvimento próprio da ligação entre vontade e liberdade individual, impulsionado por uma forte tradição de reflexão sobre si mesmo, impulsionada pelo monacato e pela prática da confissão e exame de consciência terá sido outro dos caminhos que desembocou, na modernidade, numa espécie de absolutização da vontade individual como centro da ação livre e, nessa mesma medida, como critério de sentido.

Abreviando, poderemos ler as manifestações deste trajeto individualizante na identificação da liberdade com a possibilidade de realização (quase total) da vontade individual; na identificação da felicidade ou sentido da vida com a auto-realização de cada indivíduo, na correspondência aos seus desejos e aspirações; na própria identificação da verdade de cada um com a sua autenticidade interna, na coincidência de si consigo mesmo, numa espécie de círculo fechado de sentido imanente e interno a cada sujeito.

Paradoxalmente, contudo, a cultura contemporânea é considerada uma cultura de massas. Porque a própria noção de indivíduo e a sua concentração em si mesmo corresponde a uma ideia massificada, cada vez mais globalizada; ao mesmo tempo, os dinamismos do desejo individual, que parecem constituir o cerne da individualidade, são trabalhados por processos publicitários fortemente massificados, a ponto de cada indivíduo desejar, na convicção de ser único nesse desejo, o mesmo que todos os outros indivíduos. Ao mesmo tempo, a ausência de mediações sociais institucionalizadas deixa cada indivíduo muito mais vulnerável perante o processo massificado de construção do desejo, o que conduz ao resultado paradoxal da construção massificada de desejos individuais – ou a construção (ilusoriamente) individual de desejos massificados. O fenómeno da moda é, sem dúvida, um dos mais reveladores deste dinamismo paradoxal, em que a cultura pós-moderna pode ser considerada como uma cultura de massas constituída por indivíduos isolados, ou uma cultura de indivíduos

ligados pela massificação; ou seja, uma cultura em que os sujeitos estão convencidos de uma individualidade inalienável, a qual é, ao mesmo tempo, um constructo massificado, originado por processos globais que não conhecem nem reconhecem propriamente indivíduos, enquanto sujeitos, mas apenas consumidores, enquanto número.

2. Jean-François Lyotard, na sequência da filosofia dos “jogos de linguagem” de Ludwig Wittgenstein, identifica a “condição pós-moderna” com o abandono das denominadas meta-narrativas, ou seja, da pretensão de compreensão global e total da realidade, numa orientação de sentido única e unificadora do todo<sup>5</sup>. Em realidade, os horizontes de sentido são diversos e apenas existem fragmentos do real que podem ser agrupados sob cada um desses horizontes. Trata-se, portanto, de um sentido fragmentado – na modalidade individualista, fragmentado mesmo até ao nível mínimo de cada indivíduo (cada um é o seu próprio horizonte de sentido); na modalidade comunitária, na medida em que cada forma de vida ou cultura (como comunidade de linguagem) constitui o horizonte máximo de compreensão do sentido.

Num outro nível da discussão, se a unificação total do sentido corresponder a uma espécie de leitura monoteísta do mundo, então a pós-modernidade corresponde ao abandono dessa matriz monoteísta, em nome de uma pluralidade irreduzível e incomensurável, que recupera a tradição politeísta dos horizontes de sentido irreconciliáveis. O filósofo alemão Odo Marquard fala a esse propósito de “polimitia”, que defende contra a pretensão absolutista da “monomitia”, a qual terá sido – por exemplo enquanto pretensão sentido único da história – ainda uma forte característica da modernidade. “Perigoso é sempre e pelo menos o mono-mito; sem perigo, pelo contrário, são os poli-mitos... Quem participa – através da vida e da narrativa – em muitas histórias, possui liberdade, através da respectiva história, em relação à outra e vice-versa... Quem participa... apenas numa história, não possui essa liberdade. Está totalmente... obcecado com ela”<sup>6</sup>.

Por outro lado e de novo paradoxalmente, as análises da denominada “sociedade em rede”<sup>7</sup> revelam proximidades fortes da cultura atual em relação a visões holísticas ou mesmo totalitárias da realidade, em que as

<sup>5</sup> Cf. LYOTARD, J.-F. *La condition postmoderne*. Paris, 1979.

<sup>6</sup> MARQUARD, O. *Lob des Polytheismus*. In: HÖHN, H.-J. (Ed.). *Krise der Immanenz*, p. 154-173, aqui 158-159; cf. METZ, J. B. *Religion und Politik auf dem Boden der Moderne*. In: *Ibidem*, p. 265-279, 265: “O monoteísmo é visto, na maioria dos casos, como fonte de legitimação de um pensamento de soberania pré-democrático e inimigo da separação de poderes, como raiz de um patriarcalismo obsoleto e como inspirador de fundamentalismos políticos”.

<sup>7</sup> Cf. CASTELLS, M. *A Galáxia Internet*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007; \_\_\_\_\_. *A Sociedade em Rede. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*, vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

particularidades não passam de aparências ou manifestações de uma realidade comum e idêntica, semelhante à alma do mundo das concepções antigas, que constituem uma espécie de único espírito absoluto hegeliano, presente em todos os dinamismos históricos que ilusoriamente parecem ser diferentes e particulares – incluindo os sujeitos humanos. Já Gianni Vattimo tinha interpretado o atual mundo da informação mediática como uma espécie de realização desse espírito hegeliano da identidade imanente a toda a aparência de diferença: “Não é porventura verdade que a universalização do domínio da informação pode ser interpretada como uma realização perversa do triunfo do espírito absoluto? A utopia do retorno do espírito a si próprio, da coincidência entre o ser e a auto consciência completamente desdobrada, realiza-se, de qualquer modo, na nossa vida quotidiana, como generalização da esfera dos meios de comunicação, do universo das representações difundidas por estes meios, que agora (já) não se distingue da «realidade»”<sup>8</sup>.

As novas teorias do ciberespaço – muitas vezes próximas de algo que poderíamos denominar com propriedade “cibergnose”<sup>9</sup> – retomam estas compreensões holísticas da realidade, em que fica dissolvida a identidade do particular, numa espécie de dissolução radical dos sentidos fragmentários num sentido global que tudo absorve. A cibergnose – como todas as gnoséses, aliás – em última instância vai desaguar numa metafísica monista, pois qualquer pretensão dualismo ou pluralismo é interpretado como passageiro, aparente e, por isso, falso, a caminho de ser superado, escatologicamente, num princípio único, que não (re)conhece já qualquer diferença. Um dos casos mais emblemáticos dessa subtil apologia da anulação da diferença, a partir das possibilidades da cibercultura, é precisamente o da conhecida feminista Donna Haraway, que claramente afirma: “O cyborg é uma criatura num mundo post-gênero; não tem problemas com bissexualidade, com simbiose pré-edipal, trabalho não alienado ou outras seduções de totalidade orgânica através de uma apropriação final de todos os poderes das partes, numa unidade superior”<sup>10</sup>. Esta superação monista de todos os dualismos ou diferenciações pressupõe que estes apenas serão uma marca circunstancial de determinados aspectos da cultura ocidental, e que virão a ser finalmente superados no ciberespaço. “Os seres cibernéticos possuem uma identidade híbrida. Não são homem nem mulher, nem huma-

<sup>8</sup> VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. Lisboa: Presença, 1987, p. 45.

<sup>9</sup> Cf. DUQUE, J. *Devotio Postmoderna: da cibergnose à compaixão*. In: QUEIROZ, José; GUEDES, Maria Luíza; QUINTILIANO, Ângela Maria Lucas (Org.). *Religião, modernidade e pós-modernidade*. Interfaces, novos discursos e linguagens. Aparecida: Ideias & Letras, 2012, p. 75-95.

<sup>10</sup> HARAWAY, D. *A Cyborg Manifesto*. In: SCHARFF, R. C.; DUSEK, V. (Eds.). *Philosophy of Technology*. Oxford: Blackwell 2003, p. 429-450, 430: “The cyborg is a creature in a post-gender world; it has no truck with bisexuality, pre-oedipal symbiosis, unalienated labour, or other seductions to organic wholeness through a final appropriation of all the powers of the parts into a higher unity”.

nos nem máquinas, nem seres orgânicos nem artefactos mortos. Haraway vai tão longe, que considera que, com a criação de cyborgs pós-humanos e com a entrada no ciberespaço, todos os dualismos ocidentais (natureza-cultura, realidade-aparência, Deus-Homem, etc.) serão superados e será restabelecida uma unidade considerada perdida”<sup>11</sup>. A utopia neo-platônica do uno seria, assim, uma realidade completa, encaminhando a nossa tradição cultural para uma outra era.

A configuração cultural que aqui se manifesta não ganha a sua importância no carácter algo estranho da perspectiva, ou então em certo esoterismo que a marca, em recuperação de antiquíssimas visões do mundo, sobretudo de origem asiática; o seu peso cultural advém-lhe do facto de esse modo de ver o mundo poder considerar-se como determinante para os habitantes do ciberespaço, que são cada vez mais os nossos contemporâneos. Nesse modo de habitar o mundo, as identidades individuais dissolvem-se num processo relacional em rede, como se de uma espécie de permanente e indiferenciada circulação de energia se tratasse – da qual os sujeitos apenas são momentos ou nós de experiência, na relação ao todo.

3. A imanentização dos horizontes de sentido – seja no interior do indivíduo, seja mesmo nos processos massificadores, ou ainda nos fragmentos plurais, ou então numa unificação energética imanente ao próprio mundo – pode ser considerada uma manifestação de certa forma de secularização, como abandono do sentido transcendente, identificado na convicção monoteísta. Nesse modo de ver as coisas, a pós-modernidade seria tão secularizante como a modernidade – ou talvez ainda mais, pois as ideias unificadoras da modernidade ainda herdavam algo da força inerente à afirmação monoteísta de Deus. Ou seja, a debilidade de sentido, de pendor nihilista, que parece marcar a pós-modernidade, seria a realização plena da secularização, pelo abandono da própria questão de Deus, na indiferença perante o problema e na permanente fruição do imanente real plural e limitado que nos toca viver. Como abandono dos grandes ideais, a pós-modernidade poderia ser vista como a etapa final da secularização moderna – a etapa em que, finalmente, a referência a Deus – mesmo como negação – desaparece do horizonte do pensamento e da existência.

Mas a realidade parece ser mais complexa, diríamos que mais uma vez paradoxal. Em questão está o próprio conceito de secularização. Já a modernidade deixou ver a ambiguidade do que pretendia afirmar como secularização<sup>12</sup>. Porque, em última instância, mais não fez do que substituir

<sup>11</sup> ZOGLAUER, TH. Cyberspace: Technik, Religion und Science Fiction. In: [www.tu-cottbus.de/techphil/Lehre...ringvorlesung\\_ws05-06\\_zoglauer.pdf](http://www.tu-cottbus.de/techphil/Lehre...ringvorlesung_ws05-06_zoglauer.pdf), consultado em 18.06.2010, 6.

<sup>12</sup> Cf. DUQUE, J. Ambiguidades da secularização entre modernidade e pós-modernidade. *Comunicação & Cultura*, n. 11 p. 19-35, 2011.



o Deus transcendente da tradição judaico-cristã por divindades imanentes de afirmação forte: a ciência, o estado, a própria vontade humana, a nação, a ideologia, o consumo, etc. Ora, tal como na tradição dos politeísmos pagãos, a recuperação de divindades imanentes – que exigem adoração, da parte dos humanos, e até mesmo sacrifício de vidas – é tudo menos secularização, enquanto clara afirmação da dimensão secular – não divina – do século ou do mundo.

Esta ambiguidade da modernidade manifesta-se de modo mais claro nos paradoxos da pós-modernidade, que chega a recuperar a perspectiva politeísta antiga, como possibilidade de orientação humana, seja na linha da pluralidade dos horizontes de sentido, como diversidade de divindades, seja na linha holística da referência unitária a uma energia imanente que determina – muitas vezes mesmo sob a forma de implacável destino – a vida dos sujeitos. Ou seja, a pós-modernidade, mais do que um processo cultural de secularização, aparece nas suas diversas manifestações como consumação de variadas sacralizações ou divinizações que retomam os problemas permanentes da sacralização indevida do mundo.

É neste contexto de uma cultura paradoxal, por isso extremamente complexa, que se realiza atualmente o processo de transmissão da fé cristã, sobretudo às gerações mais jovens – que são, sem dúvida, as mais marcadas pelos paradoxos em que todos nos inserimos. Antes de pensar alguns desafios que este contexto concreto lança à transmissão da fé, convém recordar a estrutura fundamental da mesma fé.

## ***2. Desafios ao ato de fé***

Não pretendo aqui analisar aspetos relacionados com o conteúdo da fé cristã, embora em realidade não possam ser esquecidos, sobretudo quando pensados nas suas consequências antropológicas e culturais, em que poderiam servir de critério para um juízo suficientemente crítico – em sentido positivo e negativo – da cultura contemporânea<sup>13</sup>. Concentrar-me-ei no ato de fé, do ponto de vista formal, e em alguns elementos da respetiva estrutura, para avaliar as possibilidades da sua realização no contexto cultural que habitamos.

Antes de tudo, convém reafirmar que o ato de fé é um ato pessoal. Ou seja, não se crê simplesmente por pertença étnica ou cultural, mas como resulta-

<sup>13</sup> Para uma reflexão antropológica sobre a relação da cultura contemporânea com conteúdos da fé cristã, ver por exemplo: LORIZIO, G. L'antropologia cristiana e la nuova cultura mediale. In: <http://www.webcattolici.it/webcattolici/allegati/294/Relazione-Lorizio.pdf>, consultado em 30.03.2013, 2.



do livre de uma opção de cada pessoa humana, que não pode nessa decisão ser substituída por ninguém. É sabido que isso distingue a inserção do cristão na comunidade dos crentes de outras pertenças, eventualmente determinadas por fatores alheios à opção livre individual e completamente determinantes da mesma. A fé é sempre um ato de resposta a uma interpelação. Enquanto resposta, é sempre realização de liberdade. Isso pressupõe que o ser humano seja um ser capaz de decisões livres e que tenha condições concretas para as realizar. E pressupõe que seria falsa toda a atitude crente que não assentasse numa decisão livre do sujeito que crê.

A esta dimensão pessoal do crer corresponde, contudo, o facto de, sendo a decisão uma decisão de resposta, a interpelação que exige essa resposta não ser colocada pelo próprio sujeito a si mesmo. Ou seja, a fé depende de uma exterioridade que precede o sujeito e lhe lança um desafio. Essa exterioridade é, naturalmente e antes de tudo, a transcendência de Deus em relação ao mundo e em relação a todo o sujeito crente. Mas a exterioridade de Deus não se dá diretamente ao sujeito, na interpelação a crer. Essa doação acontece em mediações imanentes ao mundo, ao seu mundo. Nesse sentido, o facto de a interpelação de Deus que exige a resposta pessoal dos humanos não ser produto deles mesmos mas algo que os precede manifesta-se em realizações históricas dessa precedência: num outro humano que propõe a fé, numa comunidade que é mediação dessa proposta, numa tradição que transmite essa proposta, numa formulação linguística que lhe dá certo grau de “objetividade”, numa rede de textos que lhe dão “corpo”, etc.

Sendo o ato de fé algo insubstituivelmente individual, a sua estrutura contraria a estrutura do puro individualismo, pois exige um dinamismo relacional entre cada sujeito livre e aquilo que lhe é proposto a partir do diferente de si mesmo. É precisamente nesta relação entre liberdade pessoal e interpelação transcendente de uma alteridade que se pode compreender a estrutura da fé, seja em que circunstâncias for.

Ora, essa estrutura encontra-se, no contexto cultural da denominada pós-modernidade, perante desafios muitos específicos, que apenas me limito a evocar, como conclusão destas breves reflexões.

1. Um dos primeiros desafios lançados à experiência da fé, no contexto dos paradoxos modernos, conduz-nos a uma compreensão do ser humano, enquanto crente, em termos de personificação, contra todas as interpretações marcadas pela impessoalidade holística, cósmica ou comunitarista. A par de uma fundamental afirmação da liberdade humana, a fé pressupõe uma identidade pessoal insubstituível, que torna cada sujeito único e irrepetível. Contrária, portanto, visões impessoais do real, que reduzem a unicidade de cada ser humano a processos cósmicos ou destinais holísticos, que anulam a identidade de cada sujeito; ou então, contraria interpretações comunitaristas que reduzem os sujeitos a fatores da cultura, da comunidade, da ideologia, do próprio processo histórico total. A pós-modernidade, no seu modo tipi-

camente paradoxal, traz à luz o confronto entre leituras personalistas e leituras impessoais do real; esse confronto ajuda a clarificar opções. Embora o individualismo pós-moderno possa ser considerado uma espécie de desvio do personalismo de raiz bíblica, não deixa de manifestar, perante todas as forças anuladoras da individualidade da pessoa – seja em perspectiva cósmica, seja em perspectiva social – o valor irreduzível da pessoa individual. A transmissão da fé cristã encontra aí uma oportunidade para esclarecer as características da sua visão personalista do ser humano.

2. Mas o reverso da medalha deste desafio também é pertinente para a transmissão da fé em contexto contemporâneo. O paradoxo pós-moderno revelado na tensão entre individualismo extremo e massificação implacável coloca a questão da relação entre pertença comunitária – também no sentido da precedência de uma tradição – e auto-afirmação absoluta do indivíduo, que encontra na sua auto-realização individual o único sentido da existência. A estrutura testemunhal da fé exprime, do melhor modo, essa relação entre individualidade pessoal e pertença a uma comunidade e uma tradição que constitui horizonte hermenêutico de sentido.

Desta rede testemunhal, que constitui toda a fé, resulta o seu carácter *eclesial*, sendo concebida a Igreja precisamente como o espaço comunitário onde se dá o testemunho: o lugar da transmissão-tradição. Nela se insere, quer o sujeito do ato de crer quer o seu conteúdo. “O crer, enquanto tal, está portanto necessariamente inserido numa *traditio*”<sup>14</sup>. Não propriamente numa tradição enquanto *depositum* morto, mas numa tradição enquanto transmissão dinâmica e viva – também criativa – do testemunho. Trata-se, pois, de uma tradição essencialmente narrativa, que constantemente reconta (não no sentido de repetir, mas de contar de novo) a história de Deus em Jesus Cristo. De facto, “distintamente da fabulação arbitrária, mas também distintamente da necessidade do conceito, a narrativa constitui um discurso obrigante, no qual deve suceder que a história passada liberte, sempre de novo, as suas possibilidades mais íntimas”<sup>15</sup>. A narrativa articula, assim, o real, abrindo-o para o possível e, desse modo, libertando-o da sua prisão no factual. “A história *acontecida* torna-se história que *acontece*”<sup>16</sup>. Ora é precisamente esta tradição narrante que transforma o conteúdo da fé – enquanto possibilitador do próprio ato de fé – em algo de vivo e atual, caso contrário seria mera arqueologia de afirmações ou factos passados, sem qualquer pertinência.

Semelhante pertença a uma tradição – e especialmente a uma tradição narrativa – não é algo de especificamente cristão, mas constitui uma estru-

<sup>14</sup> FISICHELLA, R. *Ecclesialità dell'atto de fede*. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *Noi crediamo*. Per una teologia dell'atto di fede. Roma, 1993, p. 86.

<sup>15</sup> JÜNGEL, E. *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen, 1977, p. 417.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 418.

tura fundamental global da nossa compreensão da realidade e de nós mesmos<sup>17</sup>. Sempre que conhecemos algo – mesmo a própria tradição – fazemo-lo a partir de uma posição, de uma situação, que é sempre a posição de inserção numa tradição (se mais não for, linguística). Esta realidade, para que a filosofia hermenêutica nos chamou a atenção, não contradiz nem a nossa liberdade, como membros dessa tradição, nem a nossa posição crítica, frente à mesma, nem o uso da razão. Antes pelo contrário, todas essas dimensões da nossa existência só são possíveis precisamente no seio de uma tradição.

Como tal, a referência do ato de fé a uma tradição eclesial não contradiz o seu carácter pessoal e livre. Pelo contrário, liberdade, personalismo e razoabilidade da fé são apenas possíveis no contexto do testemunho, que se dá no seio de uma tradição. Mas não implicará, mesmo assim, essa referência a ligação a uma *particularidade* (toda a tradição é particular e diferente), que parece opor-se ao carácter *universal* da verdade da mesma fé? Não se elimina, com esse gesto de pertença, a própria razoabilidade (instância de universalização) da fé?

De facto, assim parece ser, mas apenas se se conceber a universalidade da razão em termos de extensão ou de totalização, “na qual o real poderia ser saturado, pelo saber como pela moral. Ideal sedutor e sedução do ideal. Pensar em termos de extensão – ou de totalização – é crer que o real e o ser humano podem ser circunscritos e dominados num enunciado essencial”<sup>18</sup>. Uma razão assim concebida – tipicamente racionalista e idealista – não permite, de facto, nenhuma referência fundamental a uma tradição particular, a não ser pelo preço de uma abdicação da verdade. Não é por acaso que a modernidade, centrada no conceito de crítica e de emancipação, em nome da razão autónoma, tenha sido palco de uma progressiva desvalorização da realidade da tradição, chegando ao ponto de a abordar apenas como algo de negativo (aglomerado de preconceitos, obscurantismos e autoridades), a ser superado pela razão crítica.

Ora, essa forma de razão, como vimos acima, entrou em crise: por um lado, devido à sua própria dialéctica que se torna escravizante; por outro, devido à sua inadequação à realidade, que está marcada por constantes rupturas, sobretudo a que é provocada pela irrupção da alteridade plural. “No termo do seu percurso e da sua odisseia, a razão tem que se repensar, interrogar o outro donde provém e do qual conseguiu, demasiado facilmente, pensar-se solta”<sup>19</sup>. Nesse processo de «repensamento» da razão, ocupa lugar saliente a tensão entre particular e universal.

<sup>17</sup> RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris, 1990, p. 137ss, desenvolve aprofundadamente o conceito de «identidade narrativa».

<sup>18</sup> GISEL, P. *Croyance incarnée*. Genève, 1986, p. 30.

<sup>19</sup> GISEL, P. *Croyance*, p. 31.

A verdade, muito para além de toda a totalidade racionalizante, está sempre intimamente ligada à particularidade da História e implica, por isso, “uma passagem pela *particularidade* e uma conversão à *tradição*”<sup>20</sup>. O ser humano, nesse sentido, acolhe-se a si mesmo, na medida em que acolhe uma exterioridade que o antecede sempre. Trata-se, não de passividade, mas de plena atividade. Atividade essa que é a de uma afirmação que implica livre opção, “na qual se *responde* por aquilo que não se inventou, mas que se recebeu”<sup>21</sup>. Nisso radica, precisamente, a verdade do crer. E só desse modo está livre de ser absorvida, quer pela ideologia quer pela idolatria.

3. O problema da idolatria coloca-nos perante um outro elemento da estrutura do crer (teológico e cristão), hoje especialmente desafiado: o ato de fé orienta-se para Deus, enquanto transcendente em relação ao mundo. Isso significa, fundamentalmente, que o acolhimento da salvação como dádiva gratuita de outro – por oposição às pretensões de auto salvação subjetiva ou coletiva – nunca pode referir-se a uma realidade interna ao mundo. Por definição, não pode referir-se à imanência do próprio sujeito, pois isso seria a negação da fé; mas também não pode referir-se a realidades transcendentais ao sujeito mas imanentes ao que denominamos mundo: energias, ideologias, utopias, natureza, destino, etc. Em realidade, a referência salvífica a essas realidades significaria a anulação da liberdade do sujeito e, por isso, a liquidação de uma das fundamentais dimensões da fé. A idolatria é, em última instância, a principal inimiga do ato de fé – seja entendida como fascínio do sujeito consigo mesmo, seja como fascínio do sujeito com forças que o escravizam e anulam a sua liberdade pessoal. A salvação dada na fé é, fundamentalmente, a libertação de todas essas modalidades de idolatria. E o espectro cultural-espiritual da pós-modernidade é fértil nestas formas de idolatria.

Contudo, na linha dos paradoxos ou tensões enunciadas acima, a marca da referência transcendente pode adquirir, na confusão das espiritualidades pós-modernas, contornos muito ambíguos. Porque se o ato de fé exige a libertação da imanência, a sua orientação transcendente não pode significar o abandono do registo da encarnação, numa referência a uma transcendência abstrata, ou a uma má transcendência, como mundo outro, oposto e alternativo ao nosso. A transcendência da orientação crente é vivida e experimentada na imanência das suas mediações – e só aí. Certo “espiritualismo” pós-moderno, que parece ser implementado pelo ambíguo “regresso do religioso”, corre frequentemente o risco de reeditar as modalidades gnósticas de compreensão da transcendência, ao lado do caminho da encarnação. Segundo este caminho, a resposta da liberdade humana à interpelação de Deus transcendente apenas é possível nas mediações históricas e humanas

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ibidem.*

da sua realização. Aliás, a própria interpelação só atinge cada sujeito humano nessas mediações particulares dos momentos e dos lugares históricos em que vivemos.

De um modo sintético, poderíamos dizer que, como sempre, o grande desafio do caminho da fé cristã, na sua vivência e na sua transmissão contemporâneas, é o desafio da encarnação na corporeidade particular de cada sujeito, que é sempre um sujeito de relações, enquanto acolhe a identidade de uma dádiva que o precede, enquanto vive essa identidade na relação aos outros e enquanto orienta essa identidade para uma origem e uma finalidade que a todos transcende.

**João Manuel Duque** obteve licenciatura em Teologia, pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, em 1987. Pós-graduação em Teologia, na Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt (Alemanha), tendo concluído o doutoramento em Teologia Fundamental, sob orientação de Jörg Splett e como bolseiro da Fundação Calouste Gulbenkian, em 1996, com uma tese sobre a filosofia da arte de Hans-Georg Gadamer, em perspectiva teológico-fundamental. Para além da tese de doutoramento (*Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz*, Frankfurt: Knecht, 1997), publicou *Homo credens: para uma Teologia da Fé* (UCEditora, 2002, 2ª Ed. 2004), *Dizer Deus na pós-modernidade* (Ed. Alcalá, 2003), *Cultura contemporânea e cristianismo* (UCEditora, 2004), *O excesso do dom: sobre a identidade do cristianismo* (Ed. Alcalá, 2004), *Educar para a diferença* (Ed. Alcalá, 2005), *A transparência do conceito: estudos para uma metafísica teológica* (Lisboa: Didaskalia, 2010), *Fronteiras: leituras filosófico-teológicas*, (UCEditora-Porto, 2011) assim como dezenas de artigos em vários livros e revistas, nacionais e estrangeiras. É Professor Catedrático da Faculdade de Teologia (Braga, Porto e Lisboa), e docente convidado na Faculdade de Filosofia (Braga), na Escola das Artes (Porto) da Universidade Católica Portuguesa, assim como no Instituto Teológico Compostelano, agregado à Universidade Pontifícia de Salamanca. Desde 2007 é Director-adjunto do Núcleo de Braga da Faculdade de Teologia. Desde 2011 é também Presidente do Centro Regional de Braga da Universidade Católica Portuguesa (Faculdades de Filosofia, de Ciências Sociais e de Teologia). Membro do Conselho de Administração da Fundação Cupertino de Miranda. De 2003 a 2012 foi secretário da Comissão Episcopal para a Doutrina da Fé e Ecumenismo, da Conferência Episcopal Portuguesa.

**Endereço:** Universidade Católica Portuguesa  
Campus Camões  
P – 4710-362 Braga Portugal  
jmduque@sapo.pt